

# 「純粹経験」について

— H・ザイドル教授の『善の研究』批判に対して —

Über die Kritik von Prof. Horst SEIDL an der “reinen Erfahrung” bei Kitaro Nishida

熊谷 正憲

## 初めに

西田幾多郎の哲学は、現代に生きる我々の哲学的思索を刺激してやまない。西田は、「私とは何か」、「＜私が私である＞とはどういうことか」、「＜事物がある＞とはどういうことか」、「世界とは、宇宙とは、歴史とは」—こういった哲学の根本問題に対して一つの答えを提起している。その哲学の広がりや深さはまさに「西田哲学」を呼ばれるにふさわしいものである。確かに「西田哲学」と一口に言っても、それは初期の『善の研究』から最晩年の例えば『場所的論理と宗教的世界観』に至るまでその深化と発展を遂げている。しかし、その根底にあるものは、西田自身が認め、多くの研究家もまた指摘しているように、生涯において変わっていない。その根本的なものは、既に『善の研究』において、特に「純粹経験」の概念において現れている。

「純粹経験」をめぐるのは当然わが国でいろんな研究がなされている。「純粹経験」をそのまま認め、新たな視点を提出しようとする研究も見られると同時に、他方ではこの概念に対する批判的研究もまた存在する。ホルスト・ザイドル教授<sup>1)</sup>もまた『善の研究』の独訳に刺激され、西田哲学に対する大きな関心を持ってきた一人である。同教授は来日に際し「西田幾多郎：善について」(K.Nishida, Über das Gute)を持参し、『善の研究』の全ての領域に関して自らの見解を展開した<sup>2)</sup>。同教授はこれまでの古代哲学、中世哲学、キリスト教哲学、現代哲学、特にアリストテレス、トマス・アクィナス等の西洋古典哲学に対する詳細な研究に基づき、西田の「純粹経験」概念、意識や事物の実在の理解、そして哲学観や宗教観に対して実に厳しい批判の眼を向け、それらに対する自らの見解・哲学を示した。それらの批判的見解に対して、どう答えるかは、我々自身の課題である。

小論ではまず、初期西田哲学における「純粹経験」をめぐる課題を整理し、次いでそれに対するザイドル教授の批判と、その基盤となっている教授の見解とを、初期西田哲学の基本構想に沿ってまとめる。教授の見解は、初期西田哲学を堂々と自分の哲学的立場から批判したものである。最後に同教授に対する我々自身の見解を述べてみたい。教授の批判は「純粹経験」をどう理解しているかにかかっている。そこに教授の批判に対する反論が十分ありえるのである。しかし他方、厳しい批

判が基づいている教授の立場にもまた我々は一定の理解を示さざるを得ない。反論は反論として我々の理解を示しつつ、相互の立場を理解し合うことの重要性も認識しなければならないと考える。そして、「純粋経験」をめぐる諸問題は現在も改めて各自が探求すべき課題であることを確認したい。

## I 初期西田哲学における「純粋経験」について

### 1 純粋経験とは

初期西田哲学では周知のように、人間と世界・宇宙に関わる一切を明らかにするキーワードが「純粋経験」である。西田によると、「真の純粋経験は、なんらの意味もない、事実そのままの現在意識あるのみである」(西田 14)<sup>3)</sup>。その場合、「経験するというのは、事実そのままに知るの意である。全くの自己の細工を棄てて事実に従うて知るのである」(西田 13)。それ故、「純粋経験は直接経験と同一である」(西田 13)。この「純粋経験」以外に、真に存在するものは何もない。「純粋経験の事実の外に実在なく・・・」(西田 29)、「真実在は意識の現象の他にはない」(西田 83)。「少しの仮定もない直接の知識に基づいてみれば、実在とはただ我々の意識現象すなわち直接経験の事実あるのみである」(西田 66)。そこで西田は『善の研究』の「初版序」で次のように述べている、「純粋経験を唯一の実在として一切を説明して見たい」と。

西田によると、哲学も宗教も、人間が本来もっている「統一の要求」に答えるものである。「統一要求」に対する対応なしには人間理解も世界理解もありえない。「統一要求」は、意識がその本質において有しているものとしてほとんど西田においては<前提>とされていることである。「元来、意識の統一と言うのは意識成立の要件であって、その根本的要求である。統一なき意識は無も同然である」(西田 211)。「純粋経験」とは「統一要求」が実現されていること、つまり「意識統一」の状態のことである。「純粋経験」の「直接にして純粋なる所以は・・・具体的なる意識の厳密なる統一にある」(西田 17)。「統一作用が〔意識に〕働いている間、全体が現実であり、純粋経験である」(西田 19)。「純粋経験とは意志の要求と実現との間に少しの間隙もなく、その最も自由にして活発なる状態である」(西田 19)。

しかし、統一はいつも実現されているとは限らない。否むしろ統一が欠けている状態が多いのが人間の常かもしれない。その時、「純粋経験」はどこでどのように働いているのか。「統一要求」が人間において実現されていなくても、人間の「根底に」、「底に潜んで」存在しているとされる。意識の一つの働きである「意志の根底にはいつも純粋経験の統一がある。精神の背後に統一力があり、精神現象はその発現である」(西田 225)。意識の「根底に」、「底に潜んで」存在しているとすると、そういう統一力は当然、意識に上ることはない。にもかかわらず、それが意識の中で働いていることは、その統一の働きが無意識であることを示す。それ故、例えば「知覚的活動の背後にもやはり無意識

の統一力が働いていなければならない」(西田 17)。意識の「統一力」或いは「統一要求」とその実現から人間及び世界が理解されている。例えば人格は「意識の統一力であって、兼ねて実在の統一力」(西田 194)である。

ここに「統一要求」と「統一」の状態は様々なレベルで存在することは明らかである。西田が述べていることを、敷衍しながら整理すると、次のようになる。

1)無意識的な統一要求とその統一状態

2)昨日の意識と今日の意識のように個々人の「意識」或いは「精神」の働きの「統一要求」とその統一状態(日常生活のレベルから学問研究等のレベルまで様々な状況がある)

3)精神と身体との「統一要求」とその統一状態

4)実践的活動における人格の「統一要求」とその統一状態

①実践活動における統一

②人間と世界、そして宇宙との統一

5)宗教的統一要求と統一状態

「大いなる人格」・「大なる生命」としての神との統一としての「心霊的経験」(西田 233)

意識の「統一要求」とその統一状態がこのように様々なレベルにおいて現れるということは、意識、すなわち「純粋経験」が初期の段階からより高度の段階へと発展することを示している。西田は言う、「意識の体系というのはすべての有機物のように、統一的或者が秩序的に分化発展し、その全体を実現するのである。意識においては、まずその一端が現れると共に、統一作用は傾向の感情としてこれに伴うている」(西田 18f)。統一状態が無意識のレベルから意識のレベルに発展していくのは、「統一的或者が分化発展し」、「その全体を」徐々に現していくプロセスである。「統一的或者」とは全体としての意識であり、「純粋経験」である。この統一は、前段階として「分裂」があり、その「分裂」を統一にもたらそうとする働きに基づく。それ故、「いわゆる分化発展なる者は更に大いなる統一の作用である」(西田 22)。こうして意識は分裂→統一→分裂→…というように「分化発展」していく。「すべて意識は体系的発展である」(西田 21)と言われる所以である。この「体系的発展」の行き着くところ、つまり「分化発展」における「意識統一の要求」(西田 212)の実現は、宗教的要求の実現であり、「宇宙との合一の要求」の実現、ひいては「神との合一」要求の実現であり、その統一状態である。

「意識現象」としての「純粋経験」には、以上のようにレベルの違い、つまり＜階層性・段階性＞があることが明らかである。

## 2 「純粋経験」の階層性・段階性

「純粋経験」の＜階層性・段階性＞についてはいろんな考え方があるので、初期西田哲学をいっそ

うよく理解するために、更に検討を深めてみよう。

#### 1)小坂国継の見解

「西田の言う純粹経験は3つの意味ないし段階をもっている」(小坂 101ff)<sup>4)</sup>。

①「原初的ないし直接的な統一的状態」

②「不断の活動」としての「意識の分化発展の段階」、「反省的思惟の段階」

③「意識の理想的な、また究極的な統一的状態」、「西田の言う知的直観」

最後に小坂は「意識のこのような展開過程の全体がまた一つの純粹経験」と考えられている」として④の段階を挙げている。

④「普遍的意識」

「純粹経験のこの四つの段階或いは局面は相互に明確に区別されなければならないが、その点に關して、『善の研究』では自覚的には論じられてはいない。またそれは或る意味では道理にかなっている。それらは全く別個のものではないからであり、また西田の意図は彼自身が言っているように、その差異性を示すことにではなく、むしろ反対にその同一性を示すことにあったからである」(小坂 103)。

小坂の見解は、「純粹経験」のレベルを＜統一→分化・分裂→統一→＞と非常に単純化して捉えていること、次にそういう展開そのものがまた「全体」として「一つの純粹経験」であり、それが「普遍的意識」とされていること、更に「純粹経験」の＜階層性＞を言う場合に、西田の意図はむしろ「その同一性」の提示にあったとされていること、こういったことに、西田の理解を深めさせるものをもってはいる。

しかし、同時に、小坂のこの主張、特に第一の見解、つまり「原初的統一的状態」から「分化発展の段階」を経ていきなり「理想的な統一的状態」に至るとされていることは、既に明白なように、簡略化しすぎたものであり、場合によっては誤解を与えないとも限らないものである。「純粹経験」の＜階層性＞をそう単純に整理することには問題があろう。

#### 2)上田閑照の見解

上田は『善の研究』そのものの言葉に従って「純粹経験」の＜階層性＞を整理している。「『善の研究』で純粹経験と言われているものは三つのレベルにおいて実例的に提示されています」(上田 96ff)<sup>5)</sup>。

①「『例えば色を見、音を聞く刹那…未だ主もなく客もない』原始の直接経験」。この状態は「総じて経験不可能、或いはむしろ未だ経験とはいえないと思われます」。

②「『一生懸命断崖を攀ずる場合の如き』、或いは『微妙なる音楽に心を奪われ、物我相忘れ天地ただ唳唳たる一楽声のみなるがごとく』、『厳密なる統一』における『知覚の連続』としての、

そしてそこに『真実在が現前している』ところの『直接なる具体的經驗』。

③「經驗である限りのすべての意識現象、ないし全ての実在」 — 「純粹經驗説」(上田 98)、「そこ[これ]だけをとると私たちの通常の經驗の状態と同じですから、それだけに純粹經驗とは考えられないわけです」。上田はこの「第三のレベル」を、「すべての意識現象(ないしその他面であるすべての実在)が純粹經驗と見られる場合」として二つに分けて考えている。「a)純粹經驗の自発自展としての經驗の事実上のすべての意識現象が純粹經驗になる場合、b)『純粹經驗説の立脚地よりして』すべての意識現象が純粹經驗の変容態として説明され得るという仕方ですべての意識現象がこの第三レベルに含まれている」(上田 98)場合。すなわち、「すべての意識現象」としての「純粹經驗」と、「第一原理」となり得るものとしての「純粹經驗」とがこの第三レベルに含まれるとされている。

「この三つのレベルはそこで純粹經驗がいわば聴診されうる強度と位度を異にした三つの局所と言うべきもので、一応区別できますが、第一から発起して弾力的に第二、第三まで脈動しつつ延びてゆくようなものとして具体的に純粹經驗と言われます」(上田 96f)。

上田は「純粹經驗」をあくまでその統一状態において捉え、3 つに分けた。それ故、「分化発展」或いは「自発自展」の中の「純粹經驗」は省かれている。レベル①がまさに原始的な「純粹經驗」そのものであるとすると、レベル②は、その状態から抜け出し、新たに出来上がった「純粹經驗」である。「訓練」や「鍛錬」或いは「修練」(西田 125)によって獲得された「純粹經驗」である。そしてレベル③は、レベル①、②を含め一切の「純粹經驗」を指し、同時にそれが「第一原理」として自覚されたものである。上田の捉え方の第二の特徴は、小坂が単に「純粹經驗」の全体を「普遍的意識」として把握することにとどまったのに対して、上田がその上に、それを「第一原理」として捉えていることである。これによって「純粹經驗」が初期西田哲学の根本原理、つまり「第一原理」としての「純粹經驗」であることが示されている。

上田の指摘したこの<階層性>は西田の言葉をそのまま使用しての分類であり、また『善の研究』の立脚地をも含むのとして傾聴に値する。しかし他方、例えば「我々が自己の小意識を破って一大精神を感得する」という「深遠なる心靈的經驗」(西田 233)は、上田の示したレベルではどこに入るのだろうか。なるほどレベル②に含まれると考えられる。しかし、そうするとレベル②は多様なものになってしまう。また小坂が指摘している「分化発展」中の「純粹經驗」が欠落している。ここに新たな<階層性>の構造が示されなくてはならないだろう。

### 3)我々の見解

小坂、上田の<階層性>の理解を踏まえ、我々の見解も入れて「純粹經驗」の階層構造を考えると、次のようになろう。

### ①無意識的な「原始の直接経験」

これは「赤ならば赤だというだけ」(15-180)の状態、ただ知る、「事実そのままに知る」(西田 13)という状態、単に意識が働いていて、それに没頭している状態であって、主客の別なく、まさに無意識的な意識統一の状態である。＜無意識的な意識統一の状態＞とは、＜形容矛盾＞のように聞こえるが、意識機能が働いているが、それが意識されていないことを意味するものである。

### ②意識相互の、或いは意識と無意識との葛藤段階の「純粹経験」

これは、「純粹経験」そのものは背後に退き、「根底に潜んでいる」が、分裂している意識に対して「統一要求」として働いている状態である。「赤だ」と思いつつも、「本当に赤か」どうか疑問が生じた段階。反省が生じ、思考が始まってくる状態。反省的意識が始まった状態。意識レベル。主客が別々に分かれ、違っていることが意識され、しかも両者の分離が統合されていない状態。

### ③意識的な「純粹経験」

「本当に赤だ」と知ると同時に、そのことを意識している状態。主客が別でありながら、その異質性が乗り越えられた状態。

### ④意識的な統一状態としての「純粹経験」が再び分裂した状態

「本当に赤だ」と分かっているつもりが、いざ絵にそれを描こうとしたら、どうしても思うように描けない状態。

⑤「訓練・鍛錬・修練」を経て意識的かつ無意識的となった「純粹経験」、つまり「本当に赤だ」と分かっているものがそのまま意識的に、ひいては意識せずにそのまま自分の納得する形で描けるようになった状態。西田の言う「ものになりきった」状態。

### ⑥宗教的な「訓練・鍛錬」を経て「悟り・解脱」を達成した状態

一切のものを「神の現われ」と捉え、それを身体でも実感できる状態。しかし、このレベル自体もまた多様な段階を含んでいる。

### ⑦以上の「純粹経験」全体

### ⑧以上の「純粹経験全体」を、一切のものの「第一原理」として意識した状態

したがって、レベル⑥の段階での「純粹経験」の境地では、古来言われている「小我を棄てて大我に生きる」ことができる。そこでは「小我」が真実に生かされて「大我」が実現されている。

そこで実現されているものには次のようなものがある。

#### 1)認識の完成

この境地は晩年では次のような表現となって西田に生き続け、実を結んでいくのである。「科学的真に徹することも、これ[道元の言う「万法に証せらるるなり」]にほかならない。私はこれを物と

なって見、物となって聞くといい」(西田Ⅲ 353)。

「真理は、我々の自己が物となって考え、物となって見るところにある」。或いは「真に人を知るは、真に無念無想の立場からでなければならない」(西田Ⅲ 376)

## 2) 善・自己実現

「意志[=「意識の根本的統一作用」]の発展完成は直ちに自己の発展完成となるので、善とは自己の発展完成(self-realizaion)であると言うことができる。すなわち我々の精神が種々の能力を発展し円満なる発達を遂げるのが最上の善である。竹は竹、松は松と各自その天賦を十分に発揮するように、人間が人間の天性自然を発揮するのが人間の善である」(西田 180)。

3) 善・自己実現がなされていない状態が悪である。悪の考察はもちろんその後、深められ、神もまた悪から離れられないことが述べられていく(西田Ⅲ 367 を参照のこと)。「実地上真の善とは、唯一つあるのみである。即ち、真の自己を知るというに尽きている。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば、ただに人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し、神意と冥合するのである。宗教も道徳も実にここに尽きている。而して真の自己を知り神と合する法は、ただ主客合一の力を自得するにあるのみである。しかしてこの力を得るのは、この偽我を殺し尽くして一たびこの世の欲より脱して蘇えるのである(マホメットがいったように、天国は剣の影にある)。此のごとくにして始めて真に主客合一の境に至ることができる」(西田 206f)。

4) 意識的な訓練・鍛錬・修練によって達成される境地であり、「神人合一」の体験である。

## 3 「純粹経験」の根源性・確信性

「純粹経験」の＜階層性＞の探求は、「純粹経験」の全体構造を見るためのものであり、その働きを明らかにするためのものである。「純粹経験」がなぜ「唯一の実在」であるのか、なぜそれが「第一原理」とされているのかは、未だ明白にされてはいない。それは、「純粹経験」の「根源性」を究明することであり、それを有する人、端的には西田その人にとって「純粹経験」が持つ意味を顕にすることである。それは同時に、初期西田哲学の根本を確認することである。

初めに述べたように、西田の意図は「純粹経験を唯一の実在として一切を説明して見」ることであった。「純粹経験」が「唯一の実在」とされたのは、その経験の「根源性」、「体系的発展性」、「普遍性」、そして何より、デカルトのコギト・エルゴ・スム(Cogito ergo sum)以上の、「純粹経験」の真理に対する「確信」性にあった。その「確信」性について西田の述べるところを見てみよう。

「とにかく純粹経験の状態においては、主客相没し、天地唯一の現実、疑わんと欲して疑うあたわざる処に真理の確信があるのである。一方において意志の活動ということを考えてみると、やはりかくの如き直接経験の現前すなわち意識統一の成立をいうに過ぎぬ」(西田 47)。こういう「純粹経

験」の確信性は「疑っても疑えない」ものとして、それを得た人にとっては最も確実なものである。「今もし真の实在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば疑いうるだけ疑って凡ての人工的假定を去り、疑うにももはや疑いようのない、直接の知識を本として出立せねばならぬ」(西田 60)。この「直接の知識」が「純粹経験」であることは言うに及ばない。「疑うにも疑いようのない直接の知識とは何であるか。それはただ我々の直覚的経験の事実……あるのみである。現前の意識現象とこれを意識することとは直に同一であって、その間に主観と客観とを分かちこともできない。事実と認識の間に一毫の間隙がない。真に疑うに疑いようがないのである」(西田 62)。そしてここに断定的に主張されることは、次のとおりである。「少しの假定も置かない直接の知識に基づいてみれば、实在とはただ我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである」(西田 66)。それはまた次のようにも述べられている。「この直接経験の事実というのは我々のいかんともすることのできない事実である。天地もこれを動かすことはできぬ、かえってこれが天地を生ずるのである。我もこれを動かすことはできぬ。我はこれより成るのである」(16-283)。

「純粹経験」が「唯一の实在」というのは、西田自身の揺るぎない「体験」に基づいた、まさに「純粹経験」そのものに他ならないのである。「純粹経験」は単に皮相的で表面的な「意識」の事柄ではなく、またデカルト的な単に思惟上の「直観」でもなく、いわば無意識まで含んだ、身体的な「把握」であり、その意味で西田も言うように身体的な「感得」であり、「体得」である。結局は「深遠なる心靈的経験」(西田 223)である。そういう経験は言うまでもなく、それをなす自己そのものと一体となったものだから、「純粹経験」の实在性は同時に自己そのものの实在性となっている。「我々人間においては自己より……自己がいつでも唯一の实在である」(13-91)とも言われるのである。

それ故、「純粹経験」を単に「意識」的なものと理解してしまうことは非常に危険である。小坂国継が「処女作『善の研究』においては身体は全く問題になっていない。というのはこの時期、西田は意識の立場ないしは心理主義の立場に立っていたからである。…確かに実質的にはこの意識的・心理主義的な自己は身体的自己を否定するものでも排除するものでもなかったが、しかし実質的には、この意識的・心理的自己には身体的要素は含まれておらず、また念頭にも置かれていなかったのではないかと思われる」(小坂 209)と言うとき、これが当時の西田の本質を捉えたものであるか、考えてみなければならない。

確かに西田自身、昭和 11 年 10 月の「版を新たにするにあたって」の中で、「今日から見ればこの書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう」と述べているが、しかしその後で直ちに「しかしこの書を書いた時代においても、私の考えの奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかったと思う」と言って、「この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界と言ったものは今は歴史的实在の世界と考えるようになった」としている。西田のこの言葉の意味するところ



ろは、そういう「直接経験」や「純粹経験」の立場に見られる「意識の立場」や「心理主義的」傾向に存在している<難点>を乗り越え、新しい立場を確立していったということではあるが、しかし同時に、「意識の立場ないしは心理主義の立場」がこの時期においても単にその字義通りのものではなかったことをも示しているのである。それは「歴史的世界の立場」に通じるものであり、西田の言う「意識」や「心理」が、情意や無意識を含む、身体と切り離せないもの、或いは身体なくしてはありえないものであることも意味している。「意識の立場」や「心理主義」がその字義を超えて、「身体的要素を含んだものであることも言いたかったのではないか。「身体」とか「歴史」とかが主題的には取り上げられていないとしても、「身体性」は彼の言う「意識」或いは「意識現象」の中に含意されているものであった。「意識現象」としての「純粹経験」とはまさにそういうものであった<sup>9)</sup>。

「純粹経験」のその「身体的」「確信」性は、それが単に「個人的」なものではなかったことによって裏付けられている。自分があってこの経験がなされるのではなくて、この経験があって、そこから自己が生じてくる、経験から覚めるとき、或いは経験を翻って見るとき、自己が現れてくる、そういうものであった。「我はこれより成るもの」であった。それがあの有名な言葉となっている、「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」(西田 序、5)。「純粹経験」は単に思考上のものではない。情意から成るとも言える。それ故、情意もまた「純粹経験」から来る機能である。かくして「情意が個人を作る」、「情意は直接経験の事実」とも言われるのである(西田 77)。「純粹経験」は自己を「成し」、個人を生かすだけでなく、「天地」を「生ぜ」しめる「普遍的な或るもの」である。その意味で「純粹経験」はまさに「唯一の实在」であり、西田がそれをもって「一切を説明」しようとするとき、「純粹経験」は、上田が言うように(上田、182)初期西田哲学の「第一原理」(*prima principia*)となっているのである。

#### 4 初期西田哲学における「哲学と宗教」

西田は、人間を含めた一切のものに対する以上のような「純粹経験の事実」の根源性を確信することによって、一切のものを「説明」することを試みた。それが「哲学」としての『善の研究』であり、彼の当時の哲学を形成するものであった。それは、我々の単なる感覚・知覚から自然・宇宙、そして神まで含む一切のものの「説明」を意図するものである以上、宇宙や神に関わる「宗教」の問題にも進むものである。ではこの時期の西田にとって「哲学」、そして「宗教」はどう捉えられていたか。

「哲学」も「宗教」も端的には「統一要求」に応えるものである。その「統一の要求」とは、帰するところ、「生命の要求」、そして「一大精神」としての「大なる生命の要求」である。哲学はその「統一の要求」に対する「説明」であり、宗教はその「要求」の「事実」そのものである。宗教の「事実性」とは何であるか。何よりも先ず、「宗教的欲求」は人間にとって根源的なものである。「宗教的要求は自己に対する要求である。…真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるものである」(西田 209)。

それは根本においては晩年においても変わらず、「宗教は心霊上の事実である」(西田Ⅲ 299)と言われる。こうして「宗教的要求」は先ずは「意志的要求」であるが、同時にその意志は単に人間の意志であるだけでなく、「一大精神」、つまり「神」の意志の要求であり、その現れである。それ故、「宗教的欲求」は「大なる生命の要求」(西田 210)だとされる。宗教は「個人的意識と『宇宙の根本』としての神との関係」(西田 214、及び 216 を参照のこと)である。晩年にも同じような主張が見られる。「神なくして宗教というものはない。神が宗教の根本概念である」(西田Ⅲ 300)。それは人間においては「神人合一」の「心霊的経験」となって結実する。それは同時に「宇宙との合一の要求」の実現となる。哲学とは、この「宗教的要求」の、そして「心霊的経験」の「事実」を「説明」することである。晩年の論文の言葉で言えば、「哲学者はこの心霊上の事実を説明せねばならない」(西田Ⅲ 299)となる。

このことを、上田の理解をもとに更に検討してみよう。上田は「純粹経験」に係る「三重のレベル」とは別の観点から、つまり『善の研究』における「純粹経験」の位置の観点から、分かりやすく考えている。「『純粹経験を唯一の実在として全てを説明してみたい』。これは明らかに、第一原理によって世界を統一的に把握する、そしてそれが、把握する主体の自覚にして同時に主体の『於いてある』世界の自覚であるという哲学としての哲学の立場の正確な表明であるが、ここにはいくつかの事柄がたたみこまれていると思われる。それらは、哲学の立場のうちに統合されている限りすでに哲学的契機ではあるが、それだけとしてみるとそれぞれ哲学以前の独自の質における事柄を示している」(上田 182f)。

1)「純粹経験ということ(言一事)がある」

2)「『純粹経験が唯一の実在である』ということ(言一事)がある」

3)「『純粹経験を唯一の実在として全てを説明してみたい』[という]哲学の立場」

簡略に、しかも『善の研究』の核心を突いた整理である。しかし、この「理解」では「哲学の立場」は明白であるが、「宗教」のそれが主題的には出てこない。確かに 1)も 2)も結局は 3)に包含され、「説明」の内容はまさに「全て」の中に入るから、表面に現れてこないのであろう。だがそれでも「宗教」の重さはそれだけでは済まされないものがあるように思われる。「純粹経験」が、西田自身の「宗教的経験」に基づき、「心霊的経験」にいたるものであること、また「哲学」としての『善の研究』が、その「宗教的経験」を土台とした「純粹経験の事実」によって導かれていることを考慮に入れると、「宗教の事実性」をどこで論究するか、その「事実性」は、3)までの「説明」では済ますことができない意味を有しているであろう。かくて我々は「哲学と宗教」について上の 3)に続いて 4)として主題的に論究すべきだと考えたい。すなわち、

4)「哲学の立場」に対する〈宗教の立場〉の位置づけについて

これは、初期西田哲学における「宗教」のもつ意味の大きさを考えての措置である。そこで若干の重複を恐れずに、「哲学と宗教」との関係を整理すると、次のようになる。

①宗教とは、「統一要求」に基づき、「統一」を目指し、その境地を更に深めて生きる、その「事実」そのもののことである。他者との、世界との統一が目指されるから、「愛」と「平和」は何よりも重要な課題となる。

②哲学とは、その「事実」を論理的作業によって「説明」することである。

我々の理解に従えば、初期西田哲学の根本は上のようなになる。これに対するホルスト・ザイドル教授の理解と批判を先ず見てみよう。次いで、それに対する考察を加えてみよう。

## II ザイドル教授の見解と批判

同教授が初期西田哲学について容認或いは承認していることは次のようにまとめられよう。すなわち、まず「直接的経験」があり、それに「帰って」考察をすることが重要であることを認め、西田がそれを行っていることを評価している。西田が「主観と客観との区別のこちらにある直接的な意識に帰ろうとしていることは、受け容れることができる」(Seidl 99)<sup>7)</sup>。しかし問題はその「直接的経験」のあり方と内容である。次に「この本[『善の研究』]の終わりから見て、この本は最初から、主観がもはや自己と神的実在との間で区別されていないという悟り(Erleuchtung)についての宗教的経験によって導かれている」(Seidl 93)。教授は初期西田哲学の根本にあるものが「宗教的経験」であることをしっかり洞察している。これを換言すると、「純粹経験」が、「宗教的経験」を源泉とし、その「宗教的経験」が西田の哲学を「導いている」、つまり絶えずそれを意識して、西田哲学を読み解かなければならないことを教授は自覚しているのである。第三に同様に「宗教」に関わることであるが、「エクスタシー」あるいは「悟り」という「宗教的状态」があり、そこでは「主観と客観との区別が消えていく」(Seidl 137)、或いは「ここ[悟り]では、魂が一切の区別なしに神等、一切のものの統一性へ至る」(Seidl 145)ことを認めている。第四に教授は神を超越神としながらも、「神が被造物[例えば人間]の中に遍在している」(Seidl 140)ことを承認している。第五に「エクスタシー」が決して自力によるのではなくて、神からの働きかけ、或いは神からの「贈与」であるとしている。つまり、「神はそれ自身、独自で単純な統一である。魂が神と神秘的に合一する中でより高い統一が引き起こされる。それは普通には余りにも独自のものであり、その独自の統一から魂はいわば『脱自的に』現れ出てくるのである。エクスタシーや悟りにおけるより高い統一は精神魂(Geistseele)が自分自身から手に入れたものではなくて、精神魂が神の近くにいる故に贈与されたものである」(Seidl 129f, vgl.125)。

しかし、全体として教授は『善の研究』を承認はおろか、容認もできないほど、それに対する厳しい批判を展開している。その批判は『善の研究』の全体にわたっているので、上に述べた、＜『善

の研究』における「純粹経験」の位置づけ>の上田の観点に私の視点を加えたものに沿ってその批判を見てみたい。すなわち 1)「純粹経験」が存在することについて、2)「純粹経験が唯一の実在である」ことについて、3)「唯一の実在」である「純粹経験」によって「一切を説明する」ことについて、そして我々が挙げた 4)「哲学の立場」に対する<宗教の立場>の位置づけについて」教授がどういう批判をしているか、見てみよう。

### 1)「純粹経験」論批判

先ず既述のように、「直接経験」そのもの、及びそれに「帰っていくこと」は承認され、むしろ重要なことだとされているが、その意味内容は根本的に異なっている。「伝統的には経験は単なる感覚知覚以上の一定の認識段階である。それは、事物に問いを向け、概念上意義ある仕方でそれらについて語る、探求的思考を本質としている」(Seidl 98)。それ故、西田の言うような、思考や意味を伴わない「純粹経験」は「受け容れがたい経験論的テーゼ」(Seidl 98)だとされる。西田は経験の「直接性」を「経験論と共に誤って」「意識内容、或いは現象そのものに即して存在している意識」の中に見出そうとしているだけである。ザイドル教授にとって経験の「直接性」とは、我々が「第一次的に有している」「自然な実在性の意識」(Seidl 125)における「直接性」のことである。「純粹経験は決して要請されるような直接性を有してはいない。そういう直接性は、意識の外の実在的なものに向かっていく単に自然で直接的な実在の意識を持つだけである」(Seidl 125)。

次に、上の経験理解に基づき、西田では「経験」が「意識状態」とされていることに異議がさしはさまれる。ザイドル教授にとって「意識」とは、「内容のある一切の経験や認識に伴う形式的制約」(Seidl 95)であり、「経験や認識が向かっていく事物の存在や善存在に伴う知(共にある知 *conscientia*, *Mitwissen*)」(Seidl 95)、或いは「事物の[自体的に存在する]その[自体的]存在に伴う形式的知」(*das formale Mitwissen vom Sein der Dinge*)(Seidl 115)である。比重が置かれているのは、「意識」が、*conscientia*, *Mitwissen* であること、つまり「伴う」知であることであり、「形式的な制約」ということである。その点から、意識は「感官の作用」(Seidl 96)でも「意志の作用」でもなく、「理性の作用」(Seidl 96)である。それ故、意識は、西田が主張しているような、「統合しながら、一切の表象内容を包含する包括的な表象能力」(Seidl 109)ではない。意識が「理性の作用」であるから、西田の場合「意識現象」の中に含意されている「無意識的」な知もまた、「真正の知」とはなりえない(Seidl 113)。こうして、「純粹経験」が「意識状態」或いは「意識現象」であるという西田の主張は、いつも実在的なものに即して(意識の外に)存在している「自然的な実在の意識に矛盾している」(Seidl 9)とされる。

### 2)「純粹経験が唯一の実在である」ことへの批判

上に見た西田の「純粹経験」論に対する教授の批判からすると、「純粹経験が唯一の実在である」と

いう西田の根本的見解もまた容認されないものとなることが察せられる。それに対してはいつそう容赦のない批判が向けられている。「一定の意識状態において自己と客観とが認識論的に、西田が言うように、区別されないからと言って、実際に(存在論的に)主観と客観とが異なることなく一者であるということにはならない」(Seidl 96)。「認識論的」には主観と客観との区別が消失していくということは認められるとしても、だからと言って「存在論的」にもその区別がなくなり、両者が「一つのものであるということにはならない」。「赤は赤だ」と知覚しているからと言って、「赤なる」ものが、そう知覚する主観と同一ということにはならないと言うのである。きわめて常識論的な主張である。こういう主張は、『善の研究』を導いている「宗教的経験」[これは、いつも同列で、「エクスタシー」または「悟り」と言われて、それらと同様なものとして語られている]からも認められることである。「神秘的エクスタシーから知られた経験、つまりそこでは観るものと観られた神的ものとの違いの意識が消失しているという経験は、存在論的にも両者が一つになるということを結論として正当化するものではない。というのは観るものは、エクスタシー・悟りの状態において主観と客観との反省的な区別なしにも、或るもの、つまり光、愛、統一、平和、幸福、そしておそらく啓発的で知恵のある示唆といったものの受け取り手であることを意識しているが、しかし自分自身がそれらのものを与えるものでは決してないことも意識しているからである」(Seidl 127f)。日常的な知覚から、「神秘的な」認識に至るまで、認識論的な一体化は存在論的な一体化を保証はしないとされているのである。

「存在論的」に客観が客観として存在するということは、それを認識する主観には、それが<客観>として現前してくることである。「西洋の古典的伝統では、いつも実在的な客観そのものと、意識におけるその現れ(Repräsentation)とは区別されている。近世になって主観主義が意識内容を客観そのものとして説明し、『もの自体』に対するその関係を引き裂いたのである」(Seidl 99)。それ故、誰もが承認せざるを得ない「直接的な意識」とは、「意識から独立して存在しているもの」に向かっていく「自然な実在の意識」(Seidl 99)である。こうして実在的なものは、意識から独立している、それ自体で存在するもの(「直接的に実在的なもの」)であり、そしてそれに向かっていく、或いはそれが現前してくる「意識」であり、更にそれらを包含するものである。事物にせよ、何にせよ、客観は客観としてそこに存在し、その「現れ」が主観に存在している。

仮に客観が客観として主観から独立して存在するにせよ、客観が客観であること、或いはこのペンがまさにこのペンであることといった「事物の統一性」は、主観の側から、つまり理性の統一作用、西田の言葉で言えば、意識の「根源的な統一機能」によって与えられるのではないと思われる。しかしこれに対しても教授はきっぱりと否定する。「事物の統一は、意識の中にある現象の結合に存するのではなくて、事物の実体的な存在にある! …事物の現象は意識の中で(関係的に)統一的に結合している、それは、意識が(実体的な)統一的な存在を捉えているからである」(Seidl 104f)。そ

れでは人間の認識能力はそういう「事物の統一」をただ受け容れるだけなのか。教授はアリストテレスに従って答える、「統一を構築する理性の仕事は、事物そのものにおける知性的統一を再び活性化する働きである。その統一は感覚知覚を通して最初は単にバラバラに把握されているだけだが、次に抽象過程を通して理性において再構築されるのである」(Seidl 118)。

「純粹経験」が唯一の実在であるということは、一切の精神的諸機能がまた「純粹経験」の働き、つまり意識の働きの中に統合され、一体化されていることである。理性、思惟、意志、知覚、感覚等が全てそれぞれの役割を果たしつつも一体となって意識の中で働いている。しかし、事物に対する〈統一付与機能〉が意識に認められず、意識に「包括的な作用」が与えられていないとすると、教授によると、人間の精神的諸機能もまた相互に区別され、「実在」している。感覚、知覚、理性、意志といったものは「実在的」である(Seidl 112,113)。それ故、西田では「意志と衝動もまた混同されている」(Seidl 10)として批判される。「意志と理性はたとえ魂において、精神の一つの原理において一緒に把握されるとしても、その機能においては区別されるものである」(Seidl 106)。

精神的諸機能がこのように区別されているので、それぞれの対象がまたその固有の対象を有している。「経験論によって理性は、そしてそれと結びついて意志もまた、固有の対象(事物の本質、ならびに魂そして神)を喪失し、人間における他の能力のための機能に尽きてしまっている。つまり、衝動、感覚知覚、表象、想像、感情或いは欲情といった他の能力の働きとなってしまっている。それは、それらの経験的で心的な現象を秩序付け、構成する等のためである」(Seidl 118)。統一ある事物を理性、意志等がそれぞれの固有の働きをもってそれぞれにふさわしい対象を把握している。だから、知的直観もまたそれ独自の対象を有している。西田の言うこととは違って、〈本来の〉知的直観においては「理性がそれ固有の知性的対象に向けられていることであって、それは、感覚知覚がそれ[固有の]感性的対象に向けられているのと同じである」(Seidl 118)。

精神の諸機能が実在的で、その固有の対象もまたそれぞれ実在的であるのは、それを担う精神等が実在的であり、またその精神等を有する人間もまた実在的であることを意味している。教授によると、人間は「構造上二つの原因」つまり「魂と身体」とから成り、後者は「受け容れる可能的原理」であり、前者は「活動的現実的な原理」として「発展する」。前者、つまり魂はまた「対応する二つの原理」、つまり「精神と感性」とから成る。「精神もまた」その能力の形成において、「可能的な原理と現実的な原理とから成る」(Seidl 129)。「精神はその認識に、そして努力目標としての客観に関わり、それは、可能的なもの・『能力のあるもの』がその現実原理に関わるのと同じである。したがって、精神の客観は無条件に予め秩序づけられ、能力である精神に対立的であり、既に現実的となっている実在として承認されなくてはならない。精神は三重の客観をもっている。つまり、事物における本質と、精神魂そのもの、そして超越的原因としての神との三つである」(Seidl 129)。

「純粹経験」が「唯一の実在」ではなく、実在は主観の外に、それだけであり、その統一性が主観の

側ではなく、客観の側にあるという主張は道徳論・倫理学への批判にも現れている。西田では善とは、「自己の真実在と一致すること」(西田 181)であり、それ故、「真の善行」は「唯一実在の活動」(西田 190、205)つまり、「純粹經驗」がその統一状態において現れ出ることである。結局、「真の自己を知ること」(西田 206)であるとされる。こういった西田の理解は、認識の分野がそのまま実践の領域に移されたものであり、そのため、善に対する正当な理解が失われるとされる。「認識活動が意志活動となることによって、理論に代わり実践が大切とされる。理性はもはや事物の理論的真理によって規定されずに、…実践的関心から、西田の場合は宗教的関心から、理性が規定されている。それによって意志はその固有な対象、つまり善を失っている」(Seidl 106))。或いは「認識論の分野では、理性に先立って与えられる客観としての真なるものが、倫理学の分野では、実現されるべき意志の客観としての善なるものが問題なのである」(Seidl 105)。それ故、「善は[西田の言うような]意識の事実ではなくて、意志によって努めて獲得されるべき目的である」(Seidl 106)。換言すると、西田では「善」もまた意識現象とされ、その「実在性と規範力を失っている」(Seidl 130)。確かに善は西田の言うように意識内にあるが、西田の場合と違って単に「現象」ではなく、「魂の中にある」(Seidl 130)。まさに「善は、意志によって努めて獲得されるべき目的」なのである。

西田では神もまた「純粹經驗」であり、その根源にあるものである。「神は人格的であるというも…むしろ主客の分離なく物我の差別なき純粹經驗の状態に比すべきものである」(西田 227)。神もまたその意味で「説明」としては「純粹經驗」の中に含まれ、それ故、「純粹經驗が唯一の実在」とされているのである。「統一的或者の自己発展というのが凡ての実在の形式であって、神とはかくの如き実在の統一者である」(西田 224)。これはまた教授からすると、いっそう許しがたい主張であろう。西田は「デカルト的二元論を克服するという宗教的関心から英国経験論の現象主義…を引き継ぐことによって、「まさに神に関する宗教的経験にとって非常に本質的である実在論が消失していく！」(Seidl 99)との嘆きの言葉が発せられる。教授にとっては認めがたく、許しがたいことだが、神が「実在」でなくなっていく。即ち「我々の宗教的経験では、我々は神を最高の実在として経験し、神の前で祈り、感謝し、褒め称え、そしてお願いをするが、その際、神についての感性を伴った或いは心像的な何らかの表象をもってはいない。経験論の根本的な誤りは、あらゆる実在(単なる想像として)を、それが感性的な或いは心像的な表象に基づかないときは、否認していることである」(Seidl 111f)<sup>8)</sup>。教授にとっては神は「最高の実在として経験」されるものであり、それは「感性的な或いは心像的な表象に基づかない」高度な「理性の作用」によって「経験」されるものである。それこそが「宗教的経験にとって非常に本質的」(Seidl 99)なことなのである。

「最高の実在として」の神は、西洋の古典的伝統に従う教授にとって、「超越[神]は経験界を越え行く実在を意味する、すなわち一切の事物に対する第一原因—宗教の上で崇拜される神と同一化される一の実在である」(Seidl 116)。確かに教授が、根源的な「純粹經驗」の働きにおいて「神は一

切の事物の、自然の、そして人間の根源であり、創造者である」(Seidl 139)と言うとき、西田もこれを認めるであろう。しかし、西田は、神が我々人間等一切のものを超越し、それらを創造・維持する「超越的原因」(Seidl 129)であることは厳しく拒否した。ザイドル教授からすると、「超越神」を批判する西田は認めてはならない哲学者である。そしてまたそういう創造的「超越神」の立場からは、創造的作用の働きをもつ「純粹経験」、しかもそれが人間の「創造的な」働きに通じるものであるという西田の見解は許容しがたいものである。「恒常的な活動において現象界を構築するとされる、西田のテーゼに前提されている主観は、それ自身、純粹な、創造的な活動でなければならないだろう。しかしこのことは、一般の経験に従えば、人間の精神には与えられていない。人間の精神は、むしろ事物との出会いにおいて初めて活動的となる認識への能力として自己を捉えている。・・・伝統的哲学的神学においてのみ神の精神について推察されることは、神の精神がその本質に従えば純粹な存在作用であり、それと同じことだが、純粹な意志活動ないし理性活動でもあり、同時に存在、認識作用、創造作用であり、しかも、それは人間精神との対立においてそうであるということである」(Seidl 125f)。人間はあくまでも「有限」であって、そういう人間には「純粹な、創造的な活動」力は「与えられていない」。

教授からすると、神は、西田が言うような、「純粹経験」において人間と＜同一の地平＞で論究され、その「純粹経験に比せられる」ようなものでは決してありえない。神と、その被造物である人間とは＜本質的・根本的＞に異なるものであり、異質なものである。西田が、人間を含め一切のものの＜根源性＞を神に認めていること、また西田が「凡ての宗教の本には神人同性の関係がなければならぬ。すなわち父子の関係がなければならぬ」(西田 214f)と述べることに、教授からも賛意が得られることであろう。しかし、人間に神が「遍在している」ことは教授にも認められているとしても、「キリスト教は[西田と違って]そのこと[人間と神と]を、一元論的に、あたかも自然の事物や人間が神からその一部であるかのように生じて来るというふうに理解しているのではない。被造物は本質的に創造者とは異なっている」(Seidl 139)。神の超越性の故に、神はますます「人間とは異なっているのである」(Seidl 139)。人間は決して「創造者」ではない。決して神になれないものである。それだけではない。「我々人間の理性は有限であり、したがって神を適切に認識することはできない」(Seidl 127)。人間と神との隔たりは埋めることはできない。西田が、「もし神と我とはその根底において本質を異にし、神は単に人間以上の偉大なる力という如きものとするならば、我々はこれに向かって豪も宗教的動機を見出すことはできぬ」(西田 214)と言うとき、両者の距離は大きい<sup>9)</sup>。

こうして教授にとっては「純粹経験が唯一の実在である」ということは絶対に容認できないものである。結論的に教授は言う、「実在性は意識の中にのみあるというテーゼに従えば、一連の実在的な区別が抜け落ちてしまう。すなわち、主観と(主観の外に存立している)客観との、(外的な)感性



的に知覚可能であるものと、(内的な)精神的な対象との、肉体と魂との、我々自身の魂と他者のそれとの区別が抜け落ちてしまう。しかし、この区別は我々にとって明証的で信頼できるものであり、しかも我々の自然な実在性意識に基づくものである。西田は、あらゆる区別を意識の現象として結局は一つにしてしまう『心理学的考察』によって解決しようとしているのである」(Seidl 123)。人間が、事物が、人間精神の諸機能が、そして世界が、結局はそういうものの創造者である神が「実在」なのである。西洋古典の伝統とキリスト教信仰に基づく教授の哲学そのものが西田批判に如実に出ていると言ってよい。

ここまでからして、第三の観点である「『純粹経験を唯一の実在として全てを説明してみたい』という西田の今後の展開がまた教授の厳しい批判にさらされることは既に明白である。しかし、教授がどう立ち入って批判するかを見るために、そしてそこに我々の立場から見てどういう問題があるかを探求するために、第三の観点に関する批判を以下に見てみよう。

### 3)「『純粹経験を唯一の実在として全てを説明してみたい』[という]哲学の立場」への批判

西田が「純粹経験を唯一の実在として」説明しているものに対する教授の批判のうち、特徴的で重要なものをいくつか見てみよう。先ず西田にとっては「生命」もまた当然「純粹経験」の働きそのものであり、その意味で「純粹経験」の現れである。「生命」そのものに動物と人間、或いは人間における「生命」に如何なる区別もない。我々が上に見たように、それは<レベル>或いは<階層>の違いでしかない。人間の生命に対する教授の批判を取り上げてみよう。「キリストが語っている二つの生命は、全くこちら[彼岸に対する此岸]にある『肉をもった』生命と、神によって導かれる靈的生命とに関わっているのであって、決して有限で、制限された人間の生命と、無限で神的な生命とに関係しているのではない。キリスト者にとっては靈的な、神の恩寵によって生かされる生命もまた依然として、人間が謙譲の中で受け取らなければならない人間の、制限された生命なのである。(キリスト教徒の最高の徳は、神への従順である)」(Seidl 139f)。「肉を持った」生命と、「神によって導かれる靈的生命」・「神の恩寵によって生かされる生命」とが区別されているだけでなく、「神によって導かれた生命」と「無限で神的な生命」との両者もまた区別されている。それ故、また次のようにも言われる、『肉の生命を十字架に打ち付ける』とは、その個別性と、一切の他のものとの、また神との違いとを廃棄することを意味するのではなく、感性に支配される生命を捨て去り、霊によって支配される生命へと移っていくことを意味している」(Seidl 136)。

生命を「肉を持った生」と「靈的生」とに分ける見方は「自己」に対する捉え方にもそのまま現れている。西田では「自己」は、我々自身の<小なる自己>つまり「実在の或る特殊なる小体系」(西田 202)としての自己から、そういう<自己>の根底にある「真実在」としての自己(西田 181)、つまり<我々の大なる自己>・「一大精神」としての<自己>・「大なる体系」としての<自己>(西田 49)までを含

むものであり、それ故、＜自己＞は森羅万象・宇宙とその根底を同一にするものとされる。かくて次のように言われる、「真正の神を知らんと欲する者は是非自己をそれだけに修練して、これを知り得るの眼を具えねばならぬ」(西田 125)とか、「自己を鍛錬して自己の真体に達する」(西田 205)とか、「実在は精神的であって我々の精神はその一小部分に過ぎないとすれば、我々が自己の小意識を破って一大精神を感得するのは豪も怪しむべき理由がない」(西田 233)。私の＜小なる自己＞は「神的精神」としての「大なる自己」につながっており、そこに両者を区画する線を引くことはできない。しかし、教授にとっては当然これもまた許容できないことである。「古典的な伝統では、個々の個人において初めて次第に形成される個人的な自我と、初めからそれぞれの個人の中にある本質性としての自己とは区別されている」(Seidl 136)。「個人的な自我」は「肉を持った生命」と、「本質性としての自己」としての「霊的な生命」とから成るものであろう。「個人的な自我」は自らの中に、截然と区別される＜異質な＞二つの「生命」・＜自己＞を有しているのである。

「生命」・「自己」を統一的に捉えている西田からすると、「純粹経験」そのもの・「純粹経験の統一者」(西田 230)である「統一的或者」つまり神が「自発自展」し、「分化発展」するところに万物の現象がある。しかし、神が最高実在であり、その神によって森羅万象にそれぞれ実在性が付与されているとする教授からすると、いわば神の自己発展という考え方もまた認めがたいものである。「発展する神というのはそれ自体において矛盾している。というのは神は最高に完全であり、それに対して発展或いは過程はいつも不完全性を示しているからである。…西田がいつも意識もしくは意志力のダイナミックな過程について語るのは、ますます大きくなる統一のますます大きくなる体系を構築したいという欲求からである。だが私の考えではこのことから排除されることは、人間の意識が神的なものの意識と同一化し得るということである」(Seidl 126f)。こうして西田ともどもヘーゲルもまた批判されているのである。

西田ではまさに「人間の意識が神的なものの意識と同一化し得るということである」。そこに「悟り」がある。それを西田自身の言葉で或る程度の重複を恐れずに確認すると、「我々は自己の小意識を破って一大精神を感得する」ことができるが、「偉人には必ず右のように常人よりいっそう深遠なる心霊的経験がなければならぬと思う」(西田 233)となる。偉人だけでなく、誰もが「我々の小なる自己に妨げられ」(西田 222)さえしなければ、それに達し得るものである。「心霊的経験」は「誰にでもできなければならぬ」(西田 205)ものである。というのも「我々の意識の底には誰にもかかる精神が働いている(理性や良心はその声である)」(西田 222)からである。「悟り」という「心霊的経験」において我々の精神は神のそれと一体化する。西田の「悟り」への道は、たとえ飛躍が介在するとしても、＜段階＞的であり、人間に全体という「一つの地平」において生じることである。

こういった西田の把握もまた、教授の認めがたいことはこれまでの論調から明白であろう。教授では端的には精神と感性とはその機能において、その存在において厳然と区別されているからである。

エクスタシーに関する教授の見解を観ると、そのことは歴然としてくる。それを整理するとおおよそ次のようになる。

①理性そして意志は有限である。それ故、「神を適切に認識することができない」(Seidl 127)。

②理性と意志とはその有限性において「無限な神と接触」し、「神秘的一体化を達成し、『エクスタシー』に至り、『忘我の状態』へと陥っていく(ausser sich geraten)」(Seidl 127)。そこでは理性は「もはや客観と主観との区別をすることができない」(Seidl 127)。

③「主観と客観との区別」がない状態は上の①や②の理性や意志のレベル、つまり「最高の認識地平」においてだけでなく、それとは異なる「最低の地平である感覚知覚」或いは「感性」においても生じ、前者が「神秘的悟りもしくはエクスタシー」であって、後者とは「本質的に(単に段階的にはなく)」「根本的に異なっている」(Seidl 97)。この違いは「本質的に異なった認識能力—理性と感性—」(Seidl 3)に対応するものである。

④「神秘的悟りもしくはエクスタシー」においては「[主客の]区別がないということは、超知性的(überintelligibel)であり、理性の最高に明るい意識性、目覚めに(bei hellster Bewußtheit, Wachheit der Vernunft)ある」(Seidl 97)。「[そこでは]神は・・・我々の認識の及ばない、一切のものの第一原因である」(Seidl 97)。それに対して「最低の地平」では主客の区別がないのは、それが「知性以下のことで」(Seidl 97)あって、「感官は単に、ほとんど無限に多様な感性的印象を事物の側から受け取るだけであり、・・・[理性がなすような]概念的な区別に、また主観と客観との区別一般にも至ることがないからである」(Seidl 97)。

⑤神が「一切のものの第一原因」であるという「独自で単純な統一」であるという点からは、エクスタシーにおいては「魂が神と神秘的に合一する中でより高い統一が引き起こされる」(Seidl 24)。「その独自の統一から、魂はいわば『脱自的に』現れ出てくる」(Seidl 129)。

⑥その「統一」の状態[主客の区別のない、忘我の状態]は或いは「より高い統一」は「普通には[一般人の人にとっては]余にも独自のものである」(Seidl 129)。「通常ではない状態」(Seidl 137)である。そこに「エクスタシー」を経験する人のまさに「独自性」・固有性が現れてくる。それ故、そういう「エクスタシー」は「通常の宗教的状态という普遍的な特徴付けへと進んでいくことはできない」(Seidl 137)。「エクスタシー」は普通に「祈る人」などの預かり知らない＜特別な＞、そういういわばまさに＜聖者＞のみが体験するあり方でしかない。そこから宗教を「説明する」ことはできない。

⑦それは、理性の「無限の神への集中化においてのみ可能である」(Seidl 127)。

⑧しかし、「この状態に理性は自分で至ることはできずに」、「神からの働きかけ」(eine Wirkung von Gott her)(Seidl 127)による。或いはこうも言われる、「より高い統一は精神魂が自分自身から手に入れたものではなくて、精神魂が神の近くにいる故に贈与されたもの(eine aus Gott Nähe Geschenke)である」(Seidl 129)。「或る特別な状態の働きが加わったものである」(Seidl 137)。

⑨それに対して＜普通の・通常の＞宗教者は「キリスト教の理解では、キリストへの信仰において神との内的な交わりの中に入っていく、そこでは神の恩寵(神が近くにいること、神が慈愛をもっていること)が、神が宗教者に対して望むことをなすことを助けてくれる。人間の意志はその場合、神の意志によって導かれる」(Seidl 137)。

⑩かくして「エクスタシー」において「主観と客観との区別が消えていくということは」、決して西田の言うように「見る人が存在論的・実体的(ontologisch-substantiell)にも神と一つになること、或いは神と「解け合う」ことを意味するのではない。神や宇宙と「同一なもの」になるということでもない。なぜ西田ではこういうことになったか。教授によると、「残念なことに、西田は深く考慮することなしに、W・ジェームズの経験論を引き継ぎ、彼の助けで悟りという宗教的経験を説明しているからである」(Seidl 98)。西田は自分の哲学を展開するのに、「適切な人を選ばなかったのである」(Seidl 98)。

以上のような「エクスタシー」理解、それと同一の地平に置かれる「悟り」の理解からすると、西田が、宗教の目指すべきところを「大なる生命の要求」(西田 212)と捉え、「最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにある」(西田 219)と述べ、更に「我々の最深なる要求と最大の目的とは自ら一致するものであると考える。我々が内に自己を鍛錬して自己の真体に達する」(西田 205、125 も参照)と言うとき、そういう西田の宗教論は、教授にとってまさに許容しがたいものとなっているのである。

「『純粹経験を唯一の实在として全てを説明する』という西田の立場はその根本において教授の承認できることでも、容認できることでもない。まさに根本的な立場の違いが存在している。このことが、「哲学」や「宗教」に対する態度や見方の違いともなってくるのは当然のことである。

#### 4)「哲学の立場」と「宗教の立場」との関わりへの批判

確かに西田は、教授が見抜いているように、「宗教的経験に導かれて」『善の研究』を展開している。しかし、西田は「宗教的経験」を決して表に出すことはなく、あくまでも哲学に徹して「純粹経験を唯一の实在として全てを説明してみたい」という思いを貫こうとしている。それでも教授は、「哲学の立場」と「宗教の立場」の混同が、理論の領域と実践の領域との混同と同じく見られると、西田を批判する。西田の哲学理解、宗教理解に対して批判が向けられるのである。

「西田のテーゼ、つまり人間の精神と神のそれとは同一であるというテーゼは、实在性を意識・現象として捉える西田の内在論的哲学から生じている。そういうふうに捉える唯一の根拠は、統一を行う意志の力であり、その結果、人間の精神と神の精神とは相互に部分と全体のように関係しあっている、つまり、意識現象の部分的な統一と全体的な統一として関係しあっている。しかし、西

田のこの見解は哲学的なテーゼであって、宗教的な経験ではない」(Seidl 142)。「人間の精神と神のそれとは同一である」ということは、確かに西田自身の何らかの＜宗教的＞な「心靈的経験」に基づくものであっても、あくまで「哲学のテーゼ」であって、決して「宗教的経験」そのものではない。その「テーゼ」は、「純粹経験を唯一の実在として説明する」ことにおいて生じた言葉である。

ではなぜ教授はこれをあえて「宗教的経験」ではないと言っているのでしょうか。上の文章のすぐ後で教授は次のように言う、「ここ[キリスト教的宗教的経験]では人間は、[西田の言うのとは異な]神を、その意識現象の統一を作り上げる力としてではなくて、その意識現象から独立した精神的な実在として経験しているし、またなるほど人間たちには、自分たちの中で活動するものとして経験し、しかし人間たちを越えて実存する実在として意識し・経験している。したがって、人間たちは天の父に対して愛と尊敬を捧げるが、それは人間たちが愛と尊敬を相互にまた捧げ合うのと同様なやり方でなされている」(Seidl 142)。教授は西田の上の「テーゼ」は本来なら「宗教的経験」として語られるべきものであると言いたいのである。然るにそう言えない。なぜか。「人間の精神と神のそれとは同一である」ということから、＜本来の[教授の述べる]>「宗教的経験」において出会い、そこにおいて「意識」され、「経験」される神、つまり「人間自らの中で活動」しながらも、同時に「人間を超えた」＜超越的実在性＞として「意識・経験」される神、それ故、「愛と尊敬・崇拝」の対象となる神が、西田の言うような「テーゼ」を提起する人、そしてそれをまさにそうだと受け取る人々には生じてこないからである。「人間の精神と神のそれとは同一である」と言った途端に、人間は神と同等の位置に置かれ、＜同一の地平＞で論じられ、崇拝・崇敬の対象から脱落してしまうと考えられている。西田では本来、「宗教的」なものとして語られるべきものが「哲学的な」ものとして登場し、しかも「宗教的な」ものが、教授の言う＜本来の>「宗教的」なものになっていない。西田では「宗教」が「哲学」になっているのだが、その「宗教」そのものの捉え方が誤っているから、「哲学」もまた納得しがたいものになっているとされているのである。

教授によると、人間は神との絶対的な隔絶の中にあり、有限であるから、「宗教者は、自分が神を真実に経験するとき、その精神と神との実体的な統一については何も知らない。ところで西田はその意識内在論の哲学的立場から、『実体』と『実体的統一』について語る可能性を全く持ち合わせていない」(Seidl 142)。然るに西田は、「宗教的経験に導かれて」哲学を語っているが、その「宗教的経験」が、教授の言う＜本来の>「宗教的経験」ではない。＜本来の>「宗教的経験」からすると、人間を創造し、導く絶対的超越神に対しては、敬虔の念が、崇拝・崇敬の気持ちが自然に生じてくるものである。「キリスト教的に見ると、神への信仰はいつも内的な作用として行われなくてはならない。信仰はしかし、まさに第一に神の權威に自己を委ねることを意味し、その結果、第二に、神の權威が教えるものを神と見なすことになるのである。神への信仰はそれ故、神を人格的な対向者(Gegenüber)として前提している」(Seidl 142f)。西田ではこういう宗教の基本的なあり方が抑えら

れないまま、宗教が論じられ、それに基づいて哲学が語られている。それ故、宗教の〈本来の〉あり方を誤って捉えられているだけでなく、哲学に対してもまた間違った把握がなされているのである。

そのことは「宗教的関心」や「宗教的態度」と「哲学的関心」や「哲学的態度」との関係に関わる問題からも指摘することができる。教授の宗教観では既に明白のように、「宗教的態度そのものは、愛に満ちた献身において、神的實在の前で自己を知り、そういう實在に、罪に基づく崇拝を示すことを本質としている」(Seidl 94)。そこから「宗教者は、自分が如何に神へ、それにふさわしい関係に至るかに関心を持っているが、認識とは何か、経験は、意識や實在とはどういうことかに対しては関心を持っていないのである」(Seidl 94)。それ故、西田のように「宗教的態度・関心」から「認識論的(ならびに心理学的或いは形而上学的)考察」を導き出していくことは、今、述べた「宗教的関心に矛盾することになろう」(Seidl 94)と言われる。西田には本来、独自の「宗教的関心」や「宗教的態度」があって、それに基づいて、或いはそこから自らの哲学を展開している。然るにその「宗教的」な「関心・態度」が、教授の言う〈本来の〉ものではない。そこに基本的な問題があるとされているのである。教授によると、〈本来の〉「宗教的関心」や「宗教的態度」からは、哲学的な思索は出てこない。然るに西田ではそうになっている。「宗教的関心」がいつの間にか「哲学的関心」となっている。それ故、教授は言う、「哲学的関心と宗教的関心とが混同されて、哲学上の質疑応答—伝統的には一切の實在的なものの原因に関わっていくものだが—に対してははや正当な取り扱いがなされていない。しかしまた[それによって]宗教的関心の方も被害を被っている。というのはその宗教的関心もまた、神、魂と神との関係、責め、罪、人間の救済といった宗教独自の問題に向かっていず、余りにも早く哲学的な問題とその解明に進んでいってしまっているからである」(Seidl 145)。〈非本来的〉な「宗教的関心」から哲学が探求されることによって、その哲学が「正当に取り扱われず」、そのために逆にまた「宗教」もまた、その〈非本来的〉な「関心」から、そして「哲学」への〈不当な取り扱い〉から「被害を被っている」のである。「宗教」と哲学に対する「正当」な、まさに〈本来的な〉、したがって、それぞれにふさわしい「関心」と「態度」によって研究がなされなければならない。その「区別」が明白に自覚され、それに基づいた哲学研究がなされるべきである。然るに西田では、「こういった方法論的な区別を西田は顧慮していない。したがって、西田ではこの本の最初から、宗教的関心や宗教的態度が十分には展開されるには至っていない。宗教的態度はもはや十分にはその対象である神に携わっていず、認識論的反省を経て初めて神に達している。この認識論的態度によって宗教をせいぜい意識の態度として、神を全体的な意識内容として語るだけであり、その意識内容は結局は意識が自己と同一なものとして知ることになるものである」(Seidl 94f)。かくして教授によっては西田の、宗教論を含めた「哲学」が承認されないし、許容もされていないのである。

以上から教授によると、西田の初期哲学は、特に W・ジェームズの「現代の心理学」(Seidl 7)を採り入れ、「英国経験論」或いは「英国経験論の現象主義(Phänomenismus)」(Seidl 99)、「主観主義」(Seidl 99)、「現代の主観主義」(Seidl 99)、「現代の現象主義」(Seidl 99)、「現代の認識論や現象学」(Seidl 101)に従うものであり、「西田の現象主義」(Seidl 103)と言われる。彼の哲学は「意識内在論」(Seidl 113,130)であり、「実在性を意識・現象として捉える内在論的哲学」(Seidl 142)にほかならないのである。

### Ⅲ 教授の批判に対する我々の見解

教授は『善の研究』をできるだけそのまま、逐条的に理解しようとしながら、しかし、当然の如く、自らのキリスト教の、そして自らの哲学の基盤である、西洋古典の伝統的な立場から把握しようとして、そこに承認しがたいだけでなく、許容しがたいものを数多く見出している。そこから、西田の初期哲学は、英国経験論、観念論哲学、意識内在論、現象学等に従うものだと言明する至っている。それ故、教授の批判はその哲学的立場からするとやむを得ないものがあるし、教授が、西洋哲学を理解し、それを活用する者は、何よりも先ず西洋の伝統的な古典的哲学(教授の場合、主としてアリストテレスやトマス・アクィナスを指すが)と格闘すべきであると主張する 10) ことにも我々は大いに耳を傾けなければならないとしても、西田の哲学をその本来の意に沿って吸収しようとするものではない。その要は、「宗教的経験」を、「純粹経験」をどう理解しきっているかにかかっている。

教授は、『善の研究』は一貫して「宗教的経験によって導かれている」と述べ、それが「悟り」であることも承認していると思われる。しかし、「宗教的経験」としての「悟り」は「神秘的な」エクスタシーと常に同一の地平で論究され、＜普通に＞「祈る人」の経験とは＜本質的に＞異なる「独自のもの」とされている。それ故、そのような経験は、「純粹経験」には含まれないものであり、＜普通の＞人のとうてい達し得ないものとされている。否、その「純粹経験」そのものが容認されていない。ここに『善の研究』における西田の哲学そのものが厳しく批判されるだけでなく、極端に言えば＜否定＞されているのである。

先ず確認されなければならないことは、西田は決して宗教家ではなく、あくまでも哲学者であって、彼自身の「宗教的経験」に基づく「純粹経験」を「第一原理」として一切を「説明」しようとしているだけである。その意味で「哲学」に徹しようとしていることは彼の言葉そのものにも現れている。「純粹経験」が「宗教的経験」に基づくものであれ、それによって西田が自らの哲学を歪めていると断定するには、相当の論証が必要である。「純粹経験」を「第一原理」として「説明」するためには、「宗教的経験」に対する適切な理解を西田自身がもっていなければならないし、それと、日常的な経験との繋がりに対しても、納得のいく「説明」ができていなければならない。問題はそれ故、まず「宗教的経験」を包含する「純粹経験」、次いでそれを「第一原理」とすること、

更にそれによる「説明」の基本をなす「宗教的経験」、最後にそういった「説明」としての哲学と、その前提的「事実」としての宗教—こういったものに対する教授の批判的理解に我々がどう応えるかである。それは、我々が上に述べた教授の批判にそのまま対応することである。

## 1 「純粹経験」論批判に対して

「純粹経験」は西田では確かに「意識現象」とされ、「意識の働き」と考えられている。しかしながら、その「意識」はいわゆる単に「意識」ではない。身体感覚を伴った、それ故、「無意識」をも含んだ、人間の精神作用全体である。だが、「人間の」という言葉も、「精神作用全体」という言葉も、経験の最中にそのように言えるものではないことを指摘しておかなくてはならない。「純粹経験の統一」の状態にあるときは、その最低の段階ではただまさに「赤が赤である」ということしかないからである。そのことを後から反省して「意識状態」とか「意識現象」と言っているにすぎない。そこには「赤は赤である」としている〈私〉もないし、それ故、その〈私が人間である〉という「意識」などあろうはずもない。〈赤が赤である〉ということ以外一切ないから、そう言えるだけである。それ故、「赤は赤である」ということに関する一切の言辭は、〈後からの反省的思考〉によって加えられたものである。そういったことは、最高の段階である「純粹経験」、つまり神は「宇宙の根本兼ねて我々の根本」(西田 214)であるという「心靈的経験」においても同じであろう。道元の言う「心身脱落・脱落心身」は、いわゆる単に「意識現象」ではない。況や教授の言う意味での「或る段階以上の意識」の働きではない。それ故、「純粹経験」の「直接性」とは、「直接的に」「ありのまま」捉えることを含め、「忘我の状態」で没頭しているそのことを言う。そこには「反省的思考」も自己意識もない。ただ「赤は赤である」だけである。

教授も確かに「ただ受け取るだけ」の「感覚知覚」を認めているが、それは、「理性の作用」である「意識」の働きとは厳密に区別づけられている。他方西田は、芸子が芸を習う例を挙げて、最初は意識的に〈型〉の練習などをしているが、「訓練」が積むと、無意識に芸ができるようになるとしている。「宗教的経験」の場合もまた、意識的なものから入って、無意識的なものとなっていく。教授の言うように、感覚知覚と理性の作用は「本質的に異なる」ということでは説明できない。

「純粹経験」の〈階層性〉は認められなくてはならない。「赤は赤である」ということから「心靈的経験」に至るまで、そういう経験があると何故言えるのか、と更に突っ込んで問われたら、西田も、それは「私には厳然としてある」としか言えないし、せいぜい例示するしかないものであろう。しかもそれには「私もあなたもありません」。だから、それは「普遍的」であり、「根源的な」もののなのである。「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」とされる所以である。

それ故、そういう「経験」は、「意識」の場合と同じく、或るレベル以上のものではなく、人



間の精神作用全体に属するものである。教授の、「伝統的には『経験』は単なる感覚知覚以上の一定の認識段階である。それには、事物に問いを向け、概念上意義ある仕方ですれらについて語る、探求的思考が含まれている」という言葉は、その通りだろう。それに基づいて、「思考や意味なしの『純粹経験』のテーゼは受け容れがたい経験論的テーゼである」という主張が出てくるのもやむを得ない。しかしながら、先ず、「英国経験論」の経験ではなく、西田の言うような意味での「純粹経験」(精神作用全体がなす経験)に「思考や意味」がないと断定できるのは何故か。次に、私はそれを「受け容れられる」し、「受け容れ」ざるを得ない。教授とのこの違いをどう考えるか。確かに例えば最低の段階の「純粹経験」には「思考や意味」がない。だが、後からの「反省的思考」によってそれにまさに「思考や意味」があることが分かる。更にそういう「純粹経験」が「私に厳然としてある」こと自体は誰も否定できないし、況やそれによって私の人間理解が深まることもまた「事実」である。教授に逆に問わなくてはならない、或る人の「純粹経験」の「事実」を否定する根拠はどこにあるのかと。「純粹経験」の「根源性」と「階層性」とが承認できない教授にとって、その後の西田の、それに基づく全ての「説明」が納得できないものとなり、時には＜容認できない＞ものになるのは明白であろう。

## 2 「純粹経験が唯一の実在である」ことへの批判に対して

常識的には、またいわゆる「実在論的」には、教授の主張のとおりである。教授の西洋古典的伝統に基づいた、換言すると、アリストテレス、トマス・アクィナス等の哲学に基づいた教授の哲学によると、存在者はそれ自身、それぞれの性質や本質を有し、人間はそれらを感性と、それとは本質的に異なる理性とによって認識する。意識は Mitwissen であり、事物そのもの、その統一性に「伴う」知であって、「理性の作用」である。こういった立場からは、西田を容認できないという反論が生じてくるのは、当然過ぎるぐらい当然のことである<sup>11)</sup>。

しかしながら、「純粹経験」の＜階層性＞から言っても、またそのあり方から言っても、西田の「純粹経験」論はその実在論的な主張をことごとく否定してしまっているのではない。実在論的主張をむしろその＜階層論＞の中に内含していると考えられる。そして西田は、教授の言うような実在論的主張では、人間も、世界も、宇宙も、そして哲学や宗教のあり方もまたその本来の意味において分らないのではないかと述べているのである。

「純粹経験」において、つまり「一定の意識状態において自己と客観とが認識論的に区別されないからと言って、実際に(存在論的に)主観と客観とが異なることなく一者であるということにはならない」ということに対しては、その主張根拠が問われている。教授は、日常的な「直接性の意識」と、それに基づく＜論理性＞を根拠としている。しかし、「純粹経験」の＜階層論＞において最低の「純粹経験」のレベルにおいても、最高のレベル・「エクスタシーや悟り」のような「心霊的

経験」のレベルにおいても、「主客の別がない」状態なのだから、そこにおいては、存在するのは、ただその「純粹経験」の状態のみとなっている。まさに「純粹経験が唯一の实在」なのである。それらのレベルでは、主観も客観もないから、当然、「存在論的に」も、換言すると、それらのレベルに対する「存在論的」な反省においても、主観も客観も「存在しない」。「存在論的」には主観と客観とは別々に独立に存在しているというのは、それらのレベルを「反省的思考」の立場から見てからである。独立自存するものと、その現れ(Repräsentation)とを分けて考える立場もまた、観る自分を、主観と客観とのこちら側においた「反省的」な「存在論的思考」の賜である。そういう立場で、「主客合一」の状態を知ろうとするのは、中学生が大人の精神状態を知ろうするようなものである。また大人の精神状態が中学生のそれを排除していないように、統一状態としての「純粹経験」は、分裂・対立としての「純粹経験」、つまり「反省的な」「存在論的」思考を排除するものではない。統一状態としての「純粹経験」は、その「純粹経験」が「根底」或いは＜背後＞に潜み、＜表面＞では主観と客観とが相分かれ、主観が客観の存在を認めるというレベルを含んでいる。そのレベルでは主観は、客観を主観から独立に存在するものとして承認しているのである。もちろん西田の場合、＜主観から独立に存在している＞ものも、意識或いは経験の＜内容＞と理解される一だからこそ対立・分裂の背後に「純粹経験」が潜んでいるとされるのである一が、少なくともそのレベルの意識或いは経験の主体は＜主観から独立に存在する＞と＜みなす＞ことができるのである。しかるに主観は、その＜独立に存在している＞ものにそれだけでは満足できず、客観—意識外にあるとみなされているものにせよ、意識の内容にせよ—をもっと詳細に知ろうとして、或いは自分との間に＜異質感＞を感じて、その客観との対立に陥り、「更に大なる統一」を求めていくのである。確かにこういう主張では客観が＜意識内容＞の場合は言うまでもなく、＜主観から独立に存在する＞ものとみなされている場合にも、西田では結局、一切のものは意識或いは経験に「内在」しているのではないか、それ故、西田の哲学は「意識内在論」であると教授が批判するのはやむを得ないとも考えられる。しかし、そのレベルの意識が客観を＜主観から独立に存在する＞と＜確信している＞場合もあり得るし、もしそうなら、必ずしも「意識内在論」とは言えず、教授の立場に近づいてくる。それ故、教授が西田の哲学を「意識内在論」と言うのは、西田に対する「現象主義的」過ぎる理解と言わざるを得ない。

既に明らかなように、「純粹経験」の対立・分裂状態、つまり「純粹経験」が背後に潜んでいる状態では、「事物の統一性」も精神的諸機能も、そしてまたそれを担う精神そのもの、及び人間も「實在的」である。しかし、「純粹経験」の統一的＜階層論＞の把握によると、「事物の統一性」や精神的諸機能及びその固有の対象の实在性といったものは、「純粹経験」の、意識的或いは無意識的な対立・分裂の状態では認められるとしても、その統一状態では承認できないものである。そういう实在性を認めることは、「純粹経験」に「反省的思考」を加えて、対立・分裂している主観

と客観との在り方を＜固定的＞に把握することである。精神の諸機能、人間をその全体性において、しかもその動的状態で把握しようとすることは、その働きの担い手や、それに固有の対象を「実在的」として認めることには決してならない。

＜階層論＞的に「純粹経験」を考える立場からすると、道徳論・倫理学もまた批判される難点が乗り越えられていることが分かる。教授は、西田が「宗教的関心から理性」を「規定し、[それによって] 意志はその固有の対象である善を喪失している」としている。既述のように、西田は徹底的に「宗教的関心」を＜抑制し＞、その哲学、その倫理学を展開している。確かに彼のそういう理解で現代社会の難問が全て解決するかどうか、慎重な見極めが必要であることは言うまでもないが、彼の理解でも、善を人間のそれぞれのレベルでの「統一状態」と解することは可能であり、それ故、決して「意志がその固有の対象である善を喪失している」ことにはならないであろう。同様なことは、「愛」に対する批判に対しても言える。二人の人格がそれぞれ固有であり、独自性があるからこそ、対立・分裂を免れない。それ故にこそ、両者の統一としての「愛」を求めてやまない。愛はやはり西田の言うように「統一」・「統合」を本質とするものであろう。例えば M・シェーラーによると、相手の違いを認め、受け容れること、つまり「肯定する」ことが愛の重要な本質とされているが<sup>12)</sup>、その＜認め、受け容れる＞・「肯定する」こと、そのことが、「統一・統合」の働きと考えられる。そうでなければ、愛する人との＜結びつき＞はありえないからである。

神が実在でなくなるという教授の批判もまた西田の立場からは、理解できないものであろう。確かに神が教授の言うような「創造的で超越的な神」という意味では西田の立場からは「実在的」なものとしては経験されないだろう。しかし、その主張がどうして西田の見解、つまり「神とは・・・実在の統一者である」(西田 224)という見解、神を一切の実在の根底に存在するものとする西田の見解を容認させないことになるのであろうか。西田にとって神は「純粹経験に比すべきもの」として最も「実在的な」ものだからである。教授の主張は自らの主張からその他を全て切って捨てる結果になるのではないか。

同様なことは、西田の人間理解に対しても当てはまろう。西田によると、「純粹経験」の現れであり、その働きである人間は「創造的」である。他方、教授からすると、人間は有限であり、「創造作用」は絶対的な神にしか与えられていない。それ故、人間と神とは、決してうめることのできない隔絶の中にあり、両者の橋渡しはまさにイエス・キリストによるしかない。だからと言って、自らの体験に基づく「心霊的经验」を批判はできても否定はできない。

かくて教授の批判は「純粹経験」の一方的な理解に基づいているとしか言えない。教授が西田の見解を「実在性は意識の中にのみあるという[西田の] テーゼ」と言うとき、その「実在性」の、その「意識」の意味が全く教授自身の見解に引き入れられているから、「あらゆる区別を意識の現象として結局は一つにしてしまう『心理学的考察』によって解決しようとしている」と断言される

のである。上に述べたようにその＜嫌い＞があることは西田自身が認めていることだし、そういうように解釈されることもあって、それ以上に、西田自身が「純粹経験」の立場に満たされなくなって、それを後に乗り越えていくのである。そうではあっても、また西田自身が＜告白＞しているように、「純粹経験」はそれ以上のものであることは、我々自身もまた強く指摘したとおりである。「純粹経験」の立場からすると、「純粹経験の事実」は、その「根源性・確信性」のところで示したように、どうしようもない「事実」であって、「英国経験論」でも「意識内在論」でも「現象主義」でもなく、まさに「経験あって個人がある」とする立場である。教授の批判は、この立場に対する理解を推し進めないまま、繰り返す如く、「純粹経験」概念を自分自身の立場に引き込み、そこから＜一方的＞に展開したものと言わざるを得ない。

### 3 「純粹経験を唯一の实在として説明してみたい」という哲学の立場への批判に対して

西田の「生命」論や「自己」論に対する教授の批判には彼のキリスト教的態度が端的に現れている。「生命」は「肉体をもった」生命と、「神によって導かれる生命」とに分けて理解されている。「自己」は、「次第に形成される自我」と、「初めから個人の中にある本質性としての自己」とから成るとされる。「靈的生命」や「本質性としての自己」は初めから、人間の「生命」や「自我」の中にまさに「靈的」に存在し、「生命」を維持し、「導いている」。こういった理解からすると、「生命」も「自己」も「小なる生命」・「小なる自己」から「大なる生命」・「大なる生命」というラインの中で発展的・階層的に論じられる西田の生命論や自己論、それ故、「純粹経験」の働き、その現れであるとされる西田の考えは認めがたいものである。しかしながら、キリスト教的理解になじまない者にとっては教授の理解は縁遠いものとなってしまう。

同様なことはその神理解の一端にも現れている。教授によると、「発展する神というのはそれ自体において矛盾している」。神は常に最高で完全で最善だからである。しかし、これはまさにキリスト教的理解を軸とするものであって、神は一切のものの根源に「超越即内在」的に「作用・働き」として存在していて、その現れが万物であるという主張もまた成り立ち得る。こういった理解をキリスト教的立場から直ちに排除したり、誤っているとしたりして、排除できるものであろうか。西田が自らの「心靈的経験」に基づいて、自らの「意識を神的なものの意識と同一化」していると言うとき、教授がそれを批判したり、否定したりするのは、自らのキリスト教的立場に固執し、それを押し付けることでしかないのではないか。

教授のエクスタシー理解は、その生命論や自己論や神理解ほどにはもちろん単純にキリスト教をそのまま押し出したものではないとしても、それが根底にあることは明らかである。教授の見解では、「主観と客観とが区別されない状態は西洋の伝統的な教説」では、「最高の認識地平で、神秘的悟りもしくはエクスタシーにおいてであり、他方は最低の地平で感覚知覚においてである」とさ

れ、両者は厳密に区別されている。しかるに、「西田にとっては二つの地平は相互に流れ合い、本質的には相互に異ならず、(段階的にのみ)異なっているだけである」と言われる。教授の指摘のとおり、「純粹経験」は最低のレベルから最高のレベルまでである。そこには「段階的」な相違しかない。「純粹経験」の本質的な働きである「統一作用」から見ても、「この統一、不統一ということも、よく考えてみると、畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう。すべて意識は体系的発展である」(西田 21)。また教授の場合、超越神を前提にした、「理性」の「目覚め」であるが、西田の場合、単なる超越神は否定され、「理性」のみの目覚めとはならないであろう。更に「悟り」が「神秘的」であるかどうかは問題視されよう。第四に教授の場合、そのエクスタシーは、「特別の状態」であり、誰にでも達し得ないものとされているが、西田の場合、確かに困難なことではあるが、「誰にでも」開かれたものとされている。第五に「神を知っている」或いは「神と出会う」ことのあり方・方法が異なっていることは明白である。

そのような「相違」があるにもかかわらず、類似点はある。教授の場合も、先ず「主客の別」がない状態が「地平」の高低の如何に拘らず、存在するということ、次に「神秘的悟りもしくはエクスタシー」においては、「目覚め」があること、それ故、両者とも「神を知っている」こと、「神と出合っている」こと、更にそれに至るには教授の場合、そういう「目覚め」が理性の「無限の神への集中化においてのみ可能である」とされていること(これは西田の場合、「修練」等とされていることと符合しよう)、第四に、西田の場合も、「心霊的经验」はそういう「修練」のみで得られるものではなく、＜与えられる＞ものであろう。

問題は、「主客の区別」なき状態を生み出す「感覚知覚・感性の地平」と「理性・意志の地平」とが区別されなければならないかどうかである。教授は西洋古典の伝統的哲学とキリスト教に基づいて、神と人間との、霊と肉体との、理性と感性との区別を「本質的」なもの・「根本的」なものとし、それ故、「主客の別」なき状態もまた「二つの地平」に分けている。西田の場合、それらの違いがあるとしても、いずれも「純粹経験」の現れ・働き、その「程度の違い」でしかない。我々の立場からすると、すなわち、「純粹経験」が「赤は赤である」ことから始まって「心霊的经验」に至るまで、無意識的なものから理性の作用まで含めて身体全体の働きに関わっていると解する立場からすると、「主客の別」なき状態に、教授の言うような「本質的」な区別があるとは思われない。「純粹経験」の働きは感性の働きから「霊的な」働きに至るまで及んでおり、それらを含むものである。「心身脱落・脱落心身」とは、そういう全体的な働きの状態であろう。しかし、だからと言って、教授のような見解を「誤っている」と言うことができるのであろうか。逆に言えば、教授の方から、西田の見解を「間違っている」と言うのであろうか。西洋古典の伝統的哲学とキリスト教とに基づく理解で全てを解釈してしまうことはできないだろう。こういった見方からすると、教授の次のような言葉は首肯されえることであらうか。「残念なことに、西田は深く考慮することなしに W・ジェームズの経験論を引き継ぎ、彼

の助けで悟りという宗教的経験を説明している。西田は適切な人を選ばなかったのである」。繰り返しを恐れずに言えば、西田には彼自身の「心靈的経験」があり、それが根本となって「純粹経験」をもって「一切を説明する」という彼の哲学になったのである。「純粹経験」概念はジェームズから確かに影響を受けているが、その意味するところは本質的な点で異なっていることに留意されなくてはならない<sup>13)</sup>。『善の研究』が「宗教的経験」によって「導かれている」と洞察している教授からすると、「純粹経験」の＜概念＞が初期西田哲学のために＜手段＞として「利用」されたものであったことも見抜かれてしかるべきではなかったか。それ故、西田は『善の研究』以降、心理的・意識的色彩が濃いと解され、自分もそう感じた「純粹経験」の立場を超えていき、新しい立場の確立を目指すのである<sup>14)</sup>。

神体験或いは神との出会いが両者で異なっていることは既に指摘したが、教授の場合、＜普通の＞・＜通常の＞の人の「宗教的経験」では「我々は神を最高の実在として経験し、神の前で祈り、感謝し、褒め称え、そしてお願いをする」(Seidl 112)とされ、「キリストへの信仰において神との内的な交わりの中に入っていく、そこで神の恩寵(神が近くにいること、神が慈愛をもっていること)が、神が宗教者に対して望むことをなすことを助けてくれる。人間の意志はその場合、神の意志によって導かれる」(Seidl 137)のであり、いわば＜特別な＞人が「神秘的な悟り或いはエクスタシー」を経験することができるとされた。それに対して西田の場合、「実在は精神的であって、我々の精神はその一小部分に過ぎないとすれば、我々が自己の小意識を破って、一大精神を感得するのは、毫も怪しむべき理由がない。・・・偉人には必ず右のような常人よりいっそう深遠なる心靈的経験がなければならぬと思う」(西田 233)と述べられ、それはまた「真摯に考え真摯に生きんと欲する者」(西田 213)には「誰にでも」開かれているものであった。教授と西田はそれぞれまさに「真摯に考え真摯に生き」ている。しかし、両者の違いは、明白である。教授には長年のキリスト教徒としての生活、それに、アリストテレス、トマス・アクィナス等の西洋古典哲学の真摯な研究があり、他方、西田にはこれまた長年の懸命な禅体験があり、同時にそれと共に行われた真剣な哲学的思索があった。このような違いが両者それぞれの哲学の違いとなっているのである。西田の立場から見たら、教授の批判は一方的であり、片手落ちであり、禅体験、或いはそれに基づく仏教的土壌を理解しないものであろう。だが教授の立場から見たら、西田の哲学は、西洋古典の伝統的な考え方やキリスト教を素直に受け容れたものではなく、近世以降の「経験論」や「主観主義」に＜毒された＞ものと写ったのであろう。しかし、一方が他方を直ちに「間違っている」と非難することはできないのである。一方が他方をそれぞれの＜真意＞を十分体験的にも深く知ることなくして、断罪することは許されることではない。

#### 4 「哲学の立場」と「宗教の立場」との関わり批判に対して

西田では「哲学の立場」が「宗教の立場」と混同されていて、そのために当然、哲学も宗教もその正当な位置が与えられていないとされた。「人間の精神が神の精神と同一である」と西田によって主張され、それによって哲学が導かれ、それによって宗教が考察されるとき、哲学や宗教は正当に論究されていないとされたのである。

しかし西田の立場からすると、確かに神と人間が「同一の地平」で論究されているが、だからと言って、人間の精神が直ちにそのまま神と同一であるということにはならない。人間の精神と神の精神とは根底が同じ、或いは「神人同性の関係」(西田 214)であるとか、人間の精神が神としての「一大精神を感得する」とか言われているだけである。これはまさに＜哲学的＞「説明」にほかならない。先ずこの点から、教授の批判は一方的であると言えよう。次に西田は自らの「心霊的経験」に基づき、「純粹経験が唯一の实在である」ことを「確信」して、それで「一切を説明する」ことを意図し、実行した。宗教もまたその「一切の中に」含まれている。そこに彼の初期哲学がある。彼は「心霊的経験」は決して表に出さず、あくまでもそれと根底を同一にする「純粹経験」で「説明」することに徹している。「心霊的経験」が現れるのは、「宗教論」において初めである。哲学でもって宗教を歪めることも、宗教でもって哲学を誤解することもしずれも西田は注意深く避けているように思われる。それ故、我々の見解では、哲学と宗教とが混同され、それによって宗教論まで損なわれているとするのは、キリスト教的立場を前面に押し出した解釈と言うしかない。

人間と神との間に＜うめることのできない隔絶＞があり、しかも神を「人格的な対抗者」として捉え、そこから神に対する絶対的な崇拜や畏敬の念が生じるという立場からすると、西田の哲学や宗教論は、教授が言うように、歪められ、汚がされているということになるのかもしれない。しかし、「経験あって個人ある」という「根源的な」「純粹経験」の立場からは、神と人間とはこの根底を同じくし、神を「大いなる生命」・「一大精神」・「一大人格」等として「感得」し、そこから神への敬虔な気持ちや、神に対する謙讓の精神もまた生まれてくる。そのことはまた神が一切のものの根源にあるものとして、内在的に普遍的であり、それ故、「神が愛である」と西田でも主張されている(西田 228f)ことから十分首肯されることである。

更に教授によると、「愛に満ちた献身」において神に仕える宗教者は「意識や实在とはどうかということに対しては関心を持っていない」し、＜本来の＞「宗教的態度」からは哲学的思索など出てくるものではないとされた。真に＜本来的＞な宗教者はまさにそういう人かもしれない。西田も宗教家に対して厳しい姿勢を示す言葉を残している。晩年では彼自身自分は宗教家ではないと語り、また宗教的経験については宗教家に語らせたほうがよいということも述べている(西田Ⅲの例えば、300,377)。そういう点では初期西田には宗教に対する強い思い入れがあり過ぎたのかもしれない。「学問道徳の極致はまた宗教に入らねばならぬようになる。世には往々何故に宗教が必要であるかとな

ど尋ねる人がある。しかしかくの如き問いは何ゆえに生きる必要があるかという同一である。宗教は己の生命を離れて存するのではない」(西田 213)。だがこれもまた、彼自身の「純粹経験」の根源性・確信性の強さと現れとも解されるのである。他方ではしかし、宗教はあくまでも「体験」であり、その「事実」であって、その「体験」の「事実」を「説明」するのが哲学である。「説明」する哲学がその「事実」について「知らない」なら、「説明」ができないのは当たり前である。西田は十分その「事実」を踏まえ、その宗教論を展開しているのである。確かにその宗教論は、キリスト教、少なくともザイドル教授の理解するキリスト教そのものからは離れている点があることは否めず、それを教授が批判しているのであるが、しかし、西田の宗教理解もまた我々には説得的なのである。教授が言うように「神が意識内容」であるとしても、既に述べたように、その「意識内容」は、我々と世界の根源に他ならないものである。このことに対する教授の理解は、あまりにも彼自身のキリスト教的理解に西田を引き入れて考えた結果と言わざるを得ないであろう。

かくて西田の哲学は教授が批判的に述べているように、彼の独自の「心靈的経験」に基づき、しかしそれを教条的に信奉するのではなく、それをジェームズの「純粹経験」概念に応用拡大して、それをもって「一切を説明」しようとしたのである。それは表面的には「英国経験論」「意識内在論」「主観主義」「現象主義」との印象を与えるかもしれないが、決してそれにとどまるものではないことは既に明瞭であろう。しかし、そのことは、教授のキリスト教的理解を直ちにその全てにおいて排斥するものではない。教授のような立場の批判的理解があることも我々は知っておかなくてはならない。

## 終わりに

最後に、初期西田哲学における「純粹経験」の考えはその基本的な姿勢においては晩年においても変わっていないと思われる。西田自身が述べているごとく、「純粹経験」はいろいろな言い回しをとってその後、表現されているけれども、西田が根本に置いた基本的な姿勢には変更が見られないのである。それは、西田が禅において探求し、親鸞初め浄土宗系の宗教において研究し、そしてキリスト教等において見たものは、「心靈的経験」の事実であり、そこからあくまでも論理性を尊重しつつ、人間を、世界を、そして歴史を包括的かつ根源的に考え抜くことであった。「神は生命の源である。我はただ神において生く。かくありてこそ宗教は生命に充ち、真の敬虔の念も出てくるのである」(西田 215)。こういった西田の言葉は、教授もまた十分承認するものであろう。西田が更に「我々の自己は絶対の自己否定において自己を有つ。自己自身の死を知るところに、自己自身があり、永遠に死すべく生まれるのである」(3-51)と言うとき、「絶対の自己否定」が、教授の言う「肉を持った生命」を乗り越えることと考えられるなら、この文章もまた教授によって承認されることであろう。このことは西田においては、また神を知ることにおいて、或いは「神において生きる」ことにおいて、ものを知るとき、ものの真実を知ることとができるということにもなっていく。「真



実は我々の自己が物となって考え、物となって見ることにある」。或いは「真に人を知るは、無念無想の立場からでなければならない」(西田Ⅲ 376)。これもまた教授の承認できることではないだろうか。

かくして西田と教授とは根本において通じるものがあるに違いない。そういうものこそ我々は今後とも更に広く深く追求していくべきであろう。教授が厳しく批判を展開したのは、西田の『善の研究』が「日本独自の最初の哲学書」とされているにも拘らず、それが近世以降の「主観主義」や「現象主義」に従っていると思われたからであり、そういうものが上に度々述べた教授の立場からは承認できないものであったからである。教授は自らの哲学を初期西田の哲学に正面からぶっつけたのである。教授はこれを契機に更に日本の哲学的研究に対する洞察を深めていくであろう。そしてその道を進んでいるのである。我々はそれに対して我々の思索をまたぶっつけていかななくてはならない。初期西田哲学の中心概念である「純粹経験」をめぐる諸問題はなお我々に哲学的思索の刺激を与え続けていくであろう。

## 注

1)ホルスト・ザイドル教授(Prof.Dr.Horst Seidl)は 1938 年生れでドイツ・ミュンヘンで研究生活を始め、現在、ローマ・ラテラノ大学の哲学・倫理学の教授である。教授は徳島大学の招きで 1999 年 6 月初めて来日し、以後、今年まで 4 回日本を訪れ、それぞれ 1 週間から 2 週間滞在している。ドイツ語は言うまでもなく、英語、イタリア語などによる教授の極めて数多い研究業績の中から特に顕著なものを数点挙げると、次のようなものがある。

Der Begriff des Intellekts (nous) bei Aristoteles im Zusammenhang seiner Handschriften, Meisenheim, 1971

Kommentierte Ausgaben zu Aristoteles' Metaphysik und Über die Seele, Zweite Analytiken. Thomas' Gottesbeweise und Über Seiendes und Weisheit

Sittengesetz und Freiheit. Erörterungen zur Allgemeinen Ethik, Weilheim, 1992

Philosophiegeschichte und bleibende Wahrheit, Weilheim, 1995

Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie, Amsterdam-Würzburg, 1995

Sein und Bewußtsein. Erörterungen zur Erkenntnislehre und Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant, Hildesheim, 2001

Vom Dasein zum Wesen des Menschen. Erörterungen zur philosophischen Anthropologie zwischen Tradition und Gegenwart, Hildesheim, 2001

2)Horst Seidl, Über das Gute は、英知大学キリスト教文化研究所紀要、第 16 巻第 1 号(2001.3、p.93-146)に、Andrea Bonazzi 教授により掲載されている。なお、同誌には Bonazzi 教授の要約もある。

3)西田幾多郎の著作は次のようにそのページ数を示す。『善の研究』は岩波文庫版を用い、(西田 ページ数)とする。西田幾多郎全集(岩波書店刊)の場合には、例えば全集 2 巻 15 ページは(西田 2-15)とし、晩年の著作で岩波文庫にある『論理的世界と宗教的世界観』は(西田Ⅲ ページ数)として表示する。

4)小坂国継、『西田幾多郎の思想』、講談社学術文庫、2002。以下(小坂 ページ数)で示す。

5)上田閑照、『西田哲学への導き』、岩波書店、1984。以下(上田 ページ数)で示す。

6)「純粹経験」は、鈴木大拙の言う「靈性」と非常に類似しているものを持っていると思われる。大拙は、「精神と物質との奥にいまひとつ何かを見なければならぬのである」として、それを「靈性」と呼んでいる(鈴木大拙、『日本的靈性』、1972、p.16)。

7)引用は上記注 2)の『紀要』から(Seidl ページ数)で示す。

8)こういった「誤り」を犯している「経験論」と同じ見解を西田が採っていると教授が考えているかどうかははっきりしないが、もし同様なものと考えているとしたら、半分は間違っている。「純粹経験」の最高のレベルの「心靈的経験」が「感性的或いは心像的な表象」を含んでいるとも言えるし、含んでいないとも言えるからである。「含んでいる」とは、その経験がこれまでの意識・精神経験を土台としているからである。「含んでいない」と言うのは、それは単に感性的な「純粹経験」の働きとは<根本的に>異なっているからである。

9)西田の捉える「宗教的欲求」に対しても厳しい批判が向けられている。西田では「宗教的要求は自己に対する要求である。自己の生命に対する要求である」(西田 209)。その「要求」は「大なる生命の要求」である。宗教とは、その「要求」に答えることである。それは結局は「神において生きる」ことである。教授は、西田の言う「宗教的欲求」には「三つの側面がある」(Seidl 134f)として、それを次のように整理する。

①「宗教的欲求は、主観・精神がそれとの絶対的統一化に没頭する超個人的(集合的)自己或いは生命に向かう」。

②「宗教的欲求がその状態に達するのはひとえに、主観と客観との間にあるような区別付けを持った認識を廃棄することによって、個人的自己を克服する(『自己が他者となる』)からである」。

③「努力目標においては主観は神や宇宙と人に融解する(verschmilzt)」。

これらの三つの側面に対してそれぞれ批判が向けられる。先ず第一の事柄に対して、「キリスト教の理解に基づくと、宗教的欲求は神、そして人間の救済・救いに向かうものである」(Seidl 135)。ところが西田では「自己がその核心においては神である」とされる。しかるに「この一元論は宗教的経験では明らかにそういうものとしては証言されてはいない」。西田のような見解は「宗教的解釈のために利用される観念論哲学から初めて帰結することである」(Seidl 135)。しかも既述のように、「個人的な自我」と「本質性としての自己」は根本的に区別されるものであって(Seidl 135f)、前者が後者

に成長していくことはあり得ない。したがって、上のような「宗教的欲求」論は成り立たない。

第二の件について。個人から「宗教的態度」がなくなり、「神から離反する」のは、西田が言うように、「主観が考えたり、区別付けをしたり」(Seidl 136)することによるのではなく、「罪に陥り」「神から離反する」(Seidl 136)からである。それ故、「宗教的欲求」は、西田が言うような「一切のものと宇宙と一つであると感じる」(Seidl 136)ことにあるのではなく、「神に赦しを請い」、イエス・キリストを介して、「神に救いを求めて」、「救済」を求めようすることにある。「救い」が、「感性に支配される生を廃棄し、神によって支配される生へと移っていく」(Seidl 136)ことにあるのである。西田が言うのとは違って、「それ自体では人間の個々人の個性性は悪ではなく、善であり、神によって造られ、意欲されている」(Seidl 137)ということを知らなければならない。

「宗教的要求」の第三の側面に対しては端的に次のように言われる。「最初の宗教上の経験とされるものは、祈る人が神の前で自分を神とは異なるものとして知ることである。祈る人は、神秘的エクスタシーや悟りを通常ではない状態として理解している」(Seidl 137)。「努力目標においては主観は神や宇宙と人に融解する」ということは、誰にでも開かれた「普遍的な」ものでもないし、仮に或る特殊な人にそれが出来たとしても、それは神との絶対的な隔絶の中にある有限な人間にとっては、西田が言うこととは違った意味となっている事は上に見たとおりである。教授にとっては人間はあくまでも神に助けられるべきものであり、神によって造られたものであり、導かれるべきものなのである。

10)ザイドル教授がこういった自らの見解を、詳細な研究(上記注 2)の『存在と意識』"Sein und Bewusstsein")に基づいて展開していることに対しては十分な敬意が表されなくてはならない。

11)次の箇所を参照のこと。Horst Seidl, Sein und Bewusstsein. Erörterungen zur Erkenntnislehre und Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant, Hildesheim, 2001, S.196

12)拙論『＜安らぎ・救い＞への道について— M・シェーラーのスピノザ批判—』、徳島大学総合科学部、人間社会文化研究、第9巻、p.6 及びその注 10)を参照されたい。

13)小坂は西田と W・ジェームズとの関係についてその「類似点」と「差異点」とを次のように挙げている(上掲書、p.105-116)。両者の「類似点」は先ず、両者の「共通の出発点」が『純粹経験』の事実であり、それが「主客未分の」「唯一の实在と考え」られていること、次に両者が「共に経験を能動的な性質を持ったものと考えていること」、これにより「経験」概念が英国経験論のそれと根本的に異なることが明白である。更に両者が「実体的存在というものを否定していること」である。それ故、『善の研究』の独訳(NISIDA KITARO, ÜBER DAS GUTE. Eine Philosophie der Reinen Erfahrung. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner, Insel Verlag, 2. Aufl. 1993(1/Aufl.1989)で「真体」(西田 205)が"seine wahre Substanz"(S.186)と訳されているのは、独訳の困難さがあるにせよ、誤解を与えるものであり、教授もそれを取り上げて西田を批判している(vgl. Seidl 142)。

次に「差異点」は先ず、ジェームズが「単に意識と事物の二元論を否定するばかりでなく、経験の内的二元性を否定しているのに対して、西田はこの内的二元性を承認している」。次に「ジェームズは意識(経験)というものは人格的・個人的性格のものであることを強調」し、「普遍的な経験というのは矛盾であるとして、その存在を認めなかった」。これに対して西田が「個人的経験を普遍的経験の分化・発展の諸相と考えていた」。これは、「カント以後のドイツ哲学特にヘーゲル哲学と結びついている…。しかし西田が自説を展開するのに、インド哲学における『梵我一如』の思想や大乘仏教における『天地同根・万物一体』という言葉を用いていることから理解されるように、もともとそれは東洋に伝統的な考え方でもあったといえる」。第三にジェームズが「純粋経験を展開した『根本経験論』を彼の認識論の原理とみなし、その実践的行為の理論は、それとは別個のいわゆるプラグマティズムの原理でもって構築している」。それに対して西田にとっては「純粋経験は理論的原理であると同時に実践的原理でもあり、認識の原理であるとともに行為の原理でもあった」。

以上の説明は明解であり、東洋的伝統も踏まえたものであるが、西田とジェームズとの「純粋経験」の捉え方が根本的に異なっていること、つまり、「純粋経験」が「普遍的」と西田ではされていること、換言すると、「経験あって個人ある」ということ、それ故にこそ、「純粋経験」が「唯一の实在」たりえるということ、このことが初期西田哲学の根本であることが十分理解されていなければならない。この違いがそのまま両者の哲学の根本的な違いになっているからである。

なお、A・フィーンバーグは高坂正顕の指摘を援用しながら、『善の研究』の後半における『宗教的目的論的な点はジェームズとの重要な違いである』と述べている(「西田とジェームズの純粋経験論」、大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1996、p.29)。

14)参照：フィーンバーグ、上掲書、p.34